63e ANNEE (7e SÉRIE) N° 52 24 DECEMBRE 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

SOMMAIRE

I. QUESTIONS DE THÉOLOGIE GÉNÉRALE. — 1. Jean Mouroux, *L'Expérience chrétienne.* — 2. Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat.* — 3. Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise.* — 4. Charles Journet, *Primauté de Pierre.*

II. DOGME ET FOI. — 5. *Le sviluppo del Dogma secondo la Dottrina lette nella seconda settimana teologica* (1951). — 6. E.-G. Mori, *Il motivo della Fede da Gaetano à Suarez.*

I. — THEOLOGIE GENERALE

Plus d'un auteur peut-être sera tenté de trouver bien tardive cette « *Chronique de théologie* ». On voudra bien excuser le chroniqueur, surchargé de travail, diminué quelque peu par l'âge, et obligé de pourvoir aux soins spirituels d'une petite mais pieuse paroisse. Néanmoins, c'est pour lui une consolation d'avoir à présenter aujourd'hui aux lecteurs de l'*Ami* des ouvrages de première valeur.

1. — Tout d'abord, **L'Expérience chrétienne** de Jean MOUROUX [1]. Le sous-titre du livre : « introduction à *une* théologie » en indique le sens. Il ne s'agit pas d'introduction à *la* théologie, mais à la théologie de l'expérience religieuse. Protestants et modernistes ont tellement abusé du mot et de la chose pour justifier leurs erreurs ! On sera donc doublement reconnaissant à M. le chanoine Mouroux d'avoir précisé la position catholique.

L'expérience religieuse est l'acte ou l'ensemble d'actes par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu. Tous les aspects majeurs de la personne humaine s'y trouvent engagés et hiérarchiquement intégrés. *L'intelligence :* une certaine idée de Dieu oriente mon attitude ; j'adhère par une affirmation qui est un oui de mon intelligence à la vérité de Dieu et à la vérité de mon être par rapport à lui. La *volonté :* Dieu est amour ; je ne puis répondre au don qu'il me fait de mon être et de soi-même à travers cet être, que par le don de moi-même en retour. *L'affectivité :* la conscience et l'accueil de ma vocation s'épanouissent dans un sentiment profond d'adoration, d'action de grâces, de supplication, d'humilité exaltante ; tout mon être vibre en Dieu qui le pénètre et le dépasse. *L'activité :* la religion vraie commande à l'activité humaine de se traduire en des actions précises. *L'esprit communautaire :* devant Dieu, l'homme est comme le membre d'une grande famille et il ne peut se consacrer à Dieu qu'en se consacrant à l'instauration de son règne parmi tous les hommes.

Cette expérience religieuse est une expérience du *Sacré :* Dieu est dans un mystère qu'on n'évacuera jamais. Ce terme mystérieux est saisi à la fois comme immanent et transcendant, c'est-à-dire que le présupposé de l'expérience religieuse est la réalité de la création, qui rend présent le transcendant au sein de l'être humain pour l'appeler à soi : dire que Dieu est présent en nous comme cause créatrice, c'est dire qu'il l'est comme la source d'une vocation, d'une exigence substantielles. Toutefois la présence de Dieu ne peut pas être une présence directe, d'essence à essence, ni indirecte par une autre chose (ce qui équivaudrait à une absence de contact réel et personnel), c'est une présence à travers des signes et le signe à travers quoi l'on saisit Dieu, c'est l'acte religieux lui-même :

> C'est cet acte, avec toutes ses composantes, qui est le médiateur de la présence ; et l'expérience religieuse est exactement *la conscience de la médiation* que réalise l'acte, *la conscience de la relation* qu'il noue entre l'homme et Dieu, par suite *la conscience de Dieu comme terme posé, et posant, de la relation.* Pensées, attitudes spirituelles, sentiments, actions religieuses, c'est *à travers* tout cela qu'on saisit Dieu et que se réalise l'expérience religieuse (p. 31-32).

La distance qui sépare l'homme de Dieu est infinie : notre expérience religieuse ici-bas sera donc toujours une simple ébauche, un germe, une espérance. Si déficiente qu'elle soit, une telle expérience est possible. Elle n'est point éliminée par la condamnation formulée à Trente contre la téméraire présomption des Réformateurs touchant l'état de grâce et la prédestination :

> Le concile refuse tout critère direct, évident et contraignant de la justification. Il n'admet pas que le secret de l'âme soit révélé, en pleine lumière, au regard de la foi. Il n'admet pas qu'il faille, comme précise le canon XIII, croire à sa justification *absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis.* Il refuse donc toute expérience empirique de la grâce, *valant par soi et mesurant sa valeur à l'intensité du sentir spirituel.* Mais, puisqu'il rejette la nécessité, la suffisance et finalement la possibilité d'une *certitude expérimentale absolue*, par le fait même, le concile s'oblige à transposer le problème et à rechercher la solution sur un autre plan : du plan de l'appréhension directe et d'une expérience apparemment simple, il nous fait passer au plan d'une *attitude spirituelle complexe ;* du plan de l'empirique, il nous entraîne au plan de l'expérientiel (p. 45-46)

Ce plan préconise pour le chrétien une attitude de « relation bipolaire » ; elle est tout ensemble regard sur Dieu et regard sur soi. — Regard sur

[1] Jean MOUROUX. *L'Expérience chrétienne.* — *Introduction à une théologie.* In-8 de 376 p., 795 fr. — Paris, 1953. Aubier.

Dieu : volonté miséricordieuse de Dieu ; grâce rédemptrice méritée par le Christ ; prolongement de cette force rédemptrice dans l'Eglise par les sacrements. — Regard sur soi : expérience de la misère et de la faiblesse, des péchés, des infidélités, de l'impureté spirituelle. De sorte qu'un double mouvement constitue l'attitude chrétienne dans l'expérience religieuse : confiance absolue en Dieu, venant à nous dans le Christ, à travers les sacrements ; humble crainte de soi à cause de la misère persistante. De l'expérience — impossible — de la grâce, nous sommes rejetés à l'expérience — normale — de la vie chrétienne.

Une dernière question retient encore l'A. dans ces pages préliminaires : la conscience que le croyant peut avoir de sa foi. Oui, quelles que soient les hésitations de certains théologiens, le croyant sincère peut savoir et sait qu'il a la foi et la foi surnaturelle.

Nous entrons maintenant en pleine théologie scripturaire et positive. L'A. expose les « thèmes de l'expérience chrétienne chez S. Matthieu » (thème de l'appel, de la conversion, de l'intériorité, de l'hommage, du service du prochain, de la joie, de l'eschatologie, du Christ sauveur). Tous ces thèmes permettent de retrouver les traits relevés dans l'expérience religieuse, dont la racine reste la foi, et le centre, le Christ. S. Paul, dans ses épîtres, développe « l'expérience de l'esprit », expérience essentiellement ecclésiale et cependant personnelle. L'analyse de cette expérience fait connaître les richesses de la pensée paulinienne, mais, en même temps, la disculpe de cette opposition irréductible qu'on a voulu y trouver : défiance et confiance contradictoires. Il n'y a, en réalité, qu'un unique mystère de l'espérance, où se trouvent embrassées la crainte, chaque fois que l'homme considère sa tragique faiblesse, et la joyeuse assurance, quand il regarde l'*agapè* qui sauve. — Avec S. Jean, dans sa I^{re} Epître, nous trouvons les grands traits de l'expérience chrétienne : communion divine et vie en Dieu, immanence réciproque ; mais communion et immanence qui sont encore au stade d'inachèvement, inachèvement ontologique et noétique, tendu de tout son élan vers l'achèvement définitif, ontologique et noétique, et cet élan inscrit au cœur de l'expérience chrétienne l'espérance et l'effort de sainteté. Mais, pour ne pas ouvrir la voie à l'illuminisme, S. Jean multiplie les critères de l'expérience : connaissance qui s'incarne dans la fidélité aux commandements ; il faut, non pas seulement ne pas les violer, mais les observer ; ne pas haïr, mais aimer ses frères ; aimer, non le monde, mais ses frères et Dieu ; se garder des antéchrists et affirmer le Christ. Quant aux principes immédiats de l'expérience chrétienne, c'est la foi et l'amour et, principe profond et dernier, le Saint-Esprit.

La dernière partie de l'ouvrage trace « les lignes de structure de l'expérience chrétienne ». C'est par là que finalement se fait la discrimination entre la vraie et la fausse expérience. L'expérience chrétienne est une expérience *en l'Eglise* : le mystère de l'Eglise assure la permanence de l'acte rédempteur du Christ, principalement par la participation aux sacrements ; l'Eglise est un mystère de mission par sa hiérachie qui délivre, consacre, aime les fidèles et leur communique l'inspiration intérieure et l'impulsion du Saint-Esprit (S. Léon) ; elle est un mystère de médiation : « Lieu du mystère du Christ, elle est plus encore ; elle est le Christ, parce que le Christ, comme sauveur, s'identifie à sa médiation et que l'Eglise est médiatrice de cette médiation » (p. 206).

Mais l'expérience par l'Eglise devient une expérience *dans le Christ*, voie d'accès à Dieu, principe d'intériorité chrétienne, instaurateur de la Loi nouvelle, selon laquelle doivent vivre et agir tous les fils de Dieu. Ainsi

toutes les relations qui font l'expérience chrétienne se forment et s'épanouissent dans le Christ. La foi et l'amour se réalisent au sein d'une intériorité créée par le Christ ; elles s'épanouissent dans un agir qui tient tout du Christ et accomplit le Christ. Pour l'expérience chrétienne, le Christ est l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la Fin. Mais, parce qu'il est le Médiateur, tout ce qui se termine en lui, se termine par là même à la Trinité. Et c'est pourquoi l'expérience millénaire, une et innombrable, de l'Eglise ne connaît qu'une consommation : « Que Dieu soit tout en tous ». (I Cor., xv, 28).

L'ouvrage se complète par deux études sur le rôle de l'effectivité et du sentir spirituel dans l'expérience chrétienne, avec une note sur l'affectivité sensible chez S. Jean de la Croix. Et, parce que la foi vivante, c'est-à-dire la foi qui agit par la charité commande toute l'expérience chrétienne, il faut reconnaître différents degrés dans l'expérience chrétienne, degrés « de plus en plus riches et de plus en plus clairs, dans cette expérience et dans la prise de conscience qu'elle implique. C'est la loi même de la vie chrétienne, qui marche de foi en foi, et de clarté en clarté, jusqu'à la lumière éternelle » (p. 365).

Cette pâle analyse d'un livre lumineux donnera, nous l'espérons, le désir d'en prendre une connaissance approfondie. C'est la première fois, pensons-nous, que le sujet a été abordé et étudié avec autant de profondeur, de nuances, de solidité doctrinale.

2. — Avec le R. P. Yves Congar, nous abordons une théologie également inédite : **La théologie du laïcat** [2]. On sait tout ce que l'Eglise, dans les circonstances actuelles, attend de l'apostolat des laïcs. Jusqu'ici cet apostolat n'a reçu que des justifications assez incomplètes : le sacerdoce royal des fidèles, la confirmation, sacrement de l'Action catholique, etc. Il manquait une théologie complète du laïcat pouvant s'insérer dans la théologie de l'Eglise.

Le P. Congar n'a pas reculé devant un travail énorme de recherches, de documentation, pour présenter aujourd'hui ce qu'il appelle modestement des « jalons » de « simples jalons, un essai sans prétention ». Sans doute, et l'A. l'indique lui-même, tous les aspects du problème n'ont pas été abordés (la femme comme telle, la vie religieuse dans le monde, le laïcat dans les missions, le mariage et la vie chrétienne au foyer) ; mais on reconnaîtra que ces points sont secondaires par rapport au laïcat considéré en lui-même. Le problème essentiel a été abordé et résolu aussi complètement qu'on pouvait l'espérer.

[2] Yves M.-J. Congar. *Jalons uour une théologie du laïcat.* Collection « Unam Sanctam », nº 23. In-8 carré de 688 p., 1.500 fr. — Paris, Editions du Cerf. 1953.

Il est facile de suivre la pensée de l'érudit théologien : le plan de l'ouvrage est brièvement indiqué (p. 17-18) ; et l'ouvrage lui-même résumé dans la *Table analytique des chapitres* (p. 667-683).

Un chapitre préliminaire précise l'idée qu'on doit se faire du laïcat et de son activité dans l'Eglise. La première partie indique tout d'abord la position d'une théologie du laïcat dans l'ecclésiologie. En soi, l'Eglise présente deux aspects ; elle est la société des fidèles, mais aussi une institution de Jésus-Christ ; à ce dernier titre, elle possède une structure hiérarchique. En réaction contre les erreurs qui mettaient en question cette structure, la théologie de l'Eglise s'est développée, depuis le XVI[e] siècle surtout, comme une « hiérarchiologie ». Aujourd'hui diverses causes, et surtout l'Action catholique, puis la nouvelle conscience que nous avons prise de la situation apostolique, on fait redécouvrir l'aspect selon lequel l'Eglise est aussi à faire par ses membres [3] : le mouvement pastoral attend la coopération du sujet religieux.

Quelle est donc la position du laïcat ? Dans le plan divin du salut des hommes, il faut distinguer deux stades successifs : la cause du salut est d'abord donnée dans le Christ, avant que tous les fruits du salut ne soient apportés par son retour. Ainsi, entre sa venue de salut et sa venue de triomphe, il y a un entre-deux dont le sens est de peermettre que ce qui a été acquis par un seul soit fait aussi par l' « agi » des hommes. L'œuvre déjà faite dans le Christ Rédempteur est encore à faire par nous et en nous. Dans cette œuvre, la hiérarchie, qui nous relie à l'Incarnation historique, a un rôle de pouvoir à remplir ; elle doit constituer un peuple fidèle par l'exercice de moyens de grâce reliés à la Pâque du Seigneur ; les laïcs ne sont pas seulement objet du ministère hiérarchique ; ils ont une fonction active pour ramener l'Histoire et le Monde au Christ, chacun selon son état, et ce retour doit se faire par l'homme et dans le cœur de l'homme. Les laïcs participent donc aux énergies du Christ en tant que forme de vie chrétienne.

La seconde partie étudie précisément « les laïcs dans la vie de l'Eglise ». Continuation du Christ, l'Eglise, comme son chef, a une triple fonction : sacerdotale, royale, prophétique. — Nous n'insistons pas ici sur la notion du sacerdoce chrétien, sacerdoce des fidèles, sacerdoce des ministres, abondamment analysée par l'A. ; il suffira, après avoir marqué la différence essentielle du sacerdoce du prêtre par rapport au « sacerdoce » du laïc, d'énumérer les dix aspects sous lesquels les laïcs ont une part dans la fonction sacerdotale de l'Eglise :

1. Toute la vie morale comme vie consacrée : la sainteté ; — 2. Aspect de mortification et rôle de l'offrande de nos corps. Place de la mort ; le martyre ; — 3. Actes et responsabilité de chacun selon son état ; mais tous ont la responsabilité du monde entier ; intercession ; — 4. Sacerdoce des pères et mères de famille. Le mariage comme vie consacrée, et la famille comme cellule de l'Eglise ; — 5. Le sacerdoce spirituel de la sainteté, sa relation étroite à la royauté spirituelle. La vie religieuse comme exercice du sacerdoce spirituel ; — 6. Confession de la foi (et martyre) ; le sacrement et la consécration de la confirmation ; — 7. Rapport du sacerdoce des fidèles à la liturgie, en laquelle deux aspects sont à distinguer : un culte d'en-haut, celui de Jésus-Christ sacramentellement célébré par son Corps et où le prêtre est ministre de Jésus-Christ ; un culte d'en-bas, où le prêtre est ministre de l'Eglise (éventuellement le laïc peut être président de l'assemblée de prière) ; — 8. Participation des fidèles au culte eucharistique et plus précisément à l'offrande du sacrifice ; — 9. Le sacerdoce des fidèles dans l'Eglise est de l'ordre de la vie, non structurant pour l'Eglise comme institution de salut ; mais l'Eglise cependant ne vit pleinement qu'avec les laïcs, qui forment « le plérôme sacerdotal de l'évêque » ; — 10. Possibilité des laïcs dans l'administration des sacrements : baptême ; mariage ; confession aux laïcs ; service à l'autel et transport de l'eucharistie (*Tables*, p. 673-674).

Il a semblé utile de transcrire (parfois en la résumant) cette énumération, qui montre aux lecteurs avec quel souci des nuances et des détails doctrinaux, l'A. développe sa pensée. Il en est de même en ce qui concerne la participation du laïc à la fonction royale de l'Eglise ; royauté de vie ou royauté spirituelle ; et sa participation à la fonction prophétique. L'étude de ce dernier aspect de la théologie du laïcat, où sont énumérées les trois formes d'enseignement des laïcs dans l'Eglise, amène l'A. à préciser la position de l'Eglise quant à « la lecture de l'Ecriture sainte par les laïcs » ; précision utile pour répondre à certaines objections courantes.

Il eût été tentant de s'en tenir à la trilogie des fonctions sacerdotale, royale, prophétique ; mais, réflexion faite, il est apparu qu'on ne pouvait pas sans violenter quelque chose, ramener rigoureusement toute l'activité des laïcs dans le cadre de ces trois fonctions. L'Action catholique, en particulier, les met en cause toutes les trois. Aussi un chapitre spécial a été consacré aux laïcs dans la vie de l'Eglise comme communauté ; et un chapitre aux laïcs à l'égard de la mission apostolique de l'Eglise : ces mots, à dessein un peu vagues, servent d'enseigne à des exposés précis qui intéressent, d'une part, la pastorale, d'autre part le devoir et l'organisation de l'Action catholique.

Un dernier chapitre étudie une question qui suscite présentement un grand intérêt, la « spiritualité » et la sanctification du laïcat engagé dans le train du monde. Il conviendrait d'insister longuement sur cette dernière considération : tant d'indications pourraient être ici relevées, qui serviraient à la direction des âmes ! Comment comprendre l'obéissance à la volonté sainte et sanctifiante de Dieu ? Comment répondre à la vocation personnelle ? Quelles sont les exigences du service de Dieu ? Comment inculquer l'idée de responsabilité et d'engagement ? Nécessité du travail de sanctification personnelle, par la constitution d'équipes, nécessaires aujourd'hui pour répondre aux problèmes posés par la vie d'engagement dans le monde et pour maintenir les adultes dans la conscience de leur faiblesse en face de leurs devoirs.

Comme l'A. a raison de placer cette conclusion de haute spiritualité *sous le signe de la croix !* Ce signe, en effet, marque le dégagement du chrétien vis-à-vis de ce qui est charnel, pour faire régner en lui l'homme spirituel ; mais il marque aussi son engagement dans le monde et lui enseigne le rôle de l'épreuve, du sacrifice et même de l'échec.

[3] En ce sens le livre de M. Hasseveldt, *Le Mystère de l'Eglise*. Voir *Ami* 1953, 17 septembre, p. 190 de la couverture ; 1949, 10 novembre, p. 685-686.

Cette conclusion, affirme l'A., permet de recueillir les fruits de recherches « qui auront été parfois un peu ardues, sinon excessivement techniques » (p. 18). Cette réflexion qui est presque un aveu, nous autorise à formuler un désir : que la substance de ce volume compact de près de **700** pages, bourré de citations, de références, de documentation, soit un jour présentée par l'auteur en un volume plus simple, plus court et de lecture facile pour les fidèles ordinaires. Ce sera un apostolat de plus à l'actif du distingué dominicain.

3. — Entrons maintenant dans la théologie proprement dite de l'Eglise, ou plutôt, avec le R. P. de LUBAC, recueillons-nous. Sa **Méditation sur l'Eglise** nous y invite [4].

Dans un langage élevé où une doctrine très sûre s'allie à une profonde piété, l'A. nous fait pénétrer divers aspects du mystère de l'Eglise. Mystère, l'Eglise l'est, malgré son côté lumineux, car elle résume en elle notre propre mystère, le mystère dans lequel Dieu nous voit et nous aime : « c'est en elle qu'Il nous veut et que nous Le rencontrons, en elle aussi que nous adhérons à Lui et qu'Il nous béatifie » (p. 33).

Le mystère de l'Eglise est immense. Ce n'est pas assez d'affirmer qu'il se prolonge dans l'au-delà par l'Eglise souffrante et l'Eglise triomphante · déjà, sur terre, c'est dès avant le Christ que ses fondements ont été posés, dès le commencement du monde ; et, dans l'avenir, c'est à la consommation des siècles que s'opérera l'ultime transformation qui, faisant passer à son état définitif l'Eglise de la terre, établira d'une façon définitive le « Royaume des cieux ». Transformation glorieuse qui réalisera dans sa perfection la « catholica societas » en laquelle « tout se trouvera, comme en Dieu même, à la fois unifié, intériorisé, éternisé, parce que Dieu sera tout en tous » (p. 60). Ce qui donc, dans l'Eglise, est transitoire doit être aimé par nous comme le moyen unique, l'organe indispensable, l'instrument providentiel en même temps que le gage d'attente, la figure passagère, la promesse de cette communion à venir.

Ces perspectives font mieux comprendre que, dans l'Eglise, on ne saurait dissocier deux aspects, l'un visible, l'autre invisible, l'âme et le corps, et même dans l'aspect visible, le divin et l'humain. L'aspect humain est parfois le terrain sur lequel se produisent des heurts tragiques...

Sans dissocier le visible et l'invisible, sans opposer les charismes à la hiérarchie, l'esprit à l'autorité, on peut parfois glisser sur la même pente en distinguant dangereusement « Eglise visible » et « Corps mystique ». C'est à l'intérieur du Corps mystique lui-même qu'il faut discerner les multiples éléments dont l'Eglise se compose et les divers aspects sous lesquels il est possible de l'envisager : l'Eglise tout entière, dans son unicité et son unité, est indissolublement, quoique sous deux aspects divers, société hiérarchique et communauté de grâce. L'épithète « mystique », communément adjointe aujourd'hui à « Corps mystique », sans être paulinienne, condense cependant la pensée de S. Paul, qui rapprochait l'Eglise et le « Mystère », au point de faire de l'une le contenu de l'autre. Aussi,

pour définir, pour décrire cette véritable Eglise de Jésus-Christ, — celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine, — on ne peut trouver rien de plus excellent, rien enfin de plus divin, que cette expression qui la désigne comme le corps mystique de Jésus-Christ. (Encycl. *Mystici Corporis*).

Pénétrons plus avant dans la méditation du mystère de l'Eglise. Le « Corps mystique » — le P. de Lubac l'a abondamment démontré dans son *Corpus mysticum* (cf. *Ami*, 1948, p. 566) — s'entendait chez les théologiens du Moyen Age dans un contexte eucharistique ; c'était le corps mystiquement signifié et procuré par l'eucharistie ; autrement dit, c'est l'unité de la communauté chrétienne que les saints mystères réalisent en un symbole efficace. Notre méditation sur « le cœur de l'Eglise » nous invite à considérer les rapports de l'Eglise et de l'Eucharistie. L'A. nous y convie d'une façon très heureuse :

« De l'une à l'autre, on peut dire que la causalité est réciproque. Chacune a pour ainsi dire été confiée à l'autre par le Sauveur. C'est l'Eglise qui fait l'Eucharistie ; mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Eglise. Dans le premier cas, il s'agit de l'Eglise telle que nous l'avons envisagée au sens actif, dans l'exercice de son pouvoir de sanctification ; dans le second cas, il s'agit de l'Eglise au sens passif, de l'Eglise des sanctifiés. Et, par cette mystérieuse interaction, c'est le Corps unique, en fin de compte, qui se construit, dans les conditions de la vie présente, jusqu'au jour de son achèvement » (p. 103).

Un autre aspect de l'Eglise retient encore nos méditations : « l'Eglise au milieu du monde ! » L'Eglise au milieu des combats. Bienheureuse vision de paix, mère des doux et des pacifiques quand elle est écoutée ; il faut qu'elle commence par nous arracher à la fausse paix et c'est pourquoi fréquemment elle se heurte aux puissance du monde ; les persécutions, les schismes, les hérésies, les dérèglements de ses fils lui sont une perpétuelle amertume. Elle, elle aime l'ordre, l'entente, l'union, le respect : ces principes règlent ses rapports avec les Etats tant qu'on ne lui demande pas des reniements... Cet aspect de l'Eglise au milieu du monde n'est-il pas aussi le nôtre ? Mais avons-nous, au milieu des difficultés, gardé fidélité à notre mission qui est la mission même de l'Eglise ? Si nous vivons à peu près tranquilles au milieu du monde, serait-ce parce que nous sommes tièdes ?

La méditation se poursuit. Mystère, l'Eglise l'est au sens ancien du terme : elle est un sacrement, « le sacrement de Jésus-Christ », comme Jésus-Christ lui-même est pour nous, dans son humanité, le sacrement de Dieu. L'Eglise est le grand sacrement qui contient tous les autres.

« *Ecclesia Mater* » : sans distinction de clerc et de laïcs, le chrétien est l' « ecclésiastique », l'homme de l'Eglise, l'homme de la communauté chrétienne. De sa Mère, le chrétien tient la règle de sa foi ; il est au service de la communauté ; l'intransigeance de sa foi et l'attachement à la tradition ne suppriment pas en lui la puissance d'accueil ; il comprend que l'esprit catholique, rigoureux et compréhensif, est un esprit plus charitable que querelleur. Pourvu que soit sauvée l'unité de la charité dans la foi catholique, il tient les diver-

[4] Henri de LUBAC. *Méditation sur l'Eglise*. In-8 de 288 p., 690 fr. — Paris, Aubier, 1953.

sités légitimes pour nécessaires. Mais l'obéissance de « l'homme d'Eglise » est une obéissance dictée par l'amour ; elle se souvient que l'Eglise, communauté chrétienne, est l'Eglise hiérarchique elle-même et que l'obéissance due à l'Eglise est une obéissance filiale à la hiérarchie : obéissance à l'Eglise romaine...

La méditation doit également attirer notre pensée sur « les tentations à l'égard de l'Eglise » ; tentation de réduire la cause de l'Eglise à la nôtre ; tentation de critique ; inquiétude sur le manque d'adaptation de l'Eglise aux besoins actuels ; sur le peu d'efficacité des moyens employés par l'Eglise; tentation de ceux qui se croient sages...

Une dernière méditation sur « l'*Eglise et la Vierge Marie...* » Marie, miroir de l'Eglise, Mère des chrétiens, gloire de Jérusalem, l'Epouse parfaite... En bref, le rôle de Marie est de nous mener à Dieu. Tel est aussi le rôle de l'Eglise notre mère : En l'une comme en l'autre, le même esprit est à l'œuvre. Mais tandis qu'en Marie cette humble et haute perfection brille d'un éclat très pur, en nous-mêmes, qui sommes encore à peine touchés par cet Esprit, elle a peine à se dégager. L'Eglise maternelle n'a jamais fini de nous enfanter à la vie de l'Esprit...

4. — Avec Mgr Ch. JOURNET, nous abordons l'ecclésiologie de la hiérarchie. Il ne s'agit de rien moins que de la **Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique** [5]. L'occasion de cette étude est la publication du livre de M. Oscar Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (Neuchâtel-Paris, 1953, Delachaux et Niestlé). M. Cullmann est un théologien protestant fort érudit et ses ouvrages font autorité. Souvent les positions qu'il adopte le rapprochent singulièrement des positions catholiques ; mais les points fondamentaux restent divergents.

C'est le cas de *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, livre déclare Mgr Journet, « dont il n'y a que des éloges à faire, si l'on regarde à l'érudition solide qu'il met en œuvre, à la clarté parfaite de son ordonnance, à l'indiscutable et constante probité de son argumentation » (p. 18). Néanmoins, on touche ici « au point de divergence, sinon le plus profond, du moins le plus visible, qui sépare le protestantisme du catholicisme » (p. 11).

Le *problème historique* occupe la majeure partie de l'ouvrage :

Si nous voulons le résumer, écrit M. Cullmann lui-même, nous dirons que, pendant la vie de Jésus, Pierre a occupé parmi les disciples une position de prééminence ; qu'après la mort du Christ, il a pendant quelques années dirigé l'Eglise de Jérusalem, puis est devenu chef de la mission judéo-chrétienne ; qu'en cette qualité, et probablement à la suite de difficultés surgies entre la fraction judéo-chrétienne et la fraction pagano-chrétienne de la capitale, il est venu à Rome à une date qu'on ne peut plus déterminer mais qui n'a pas dû précéder beaucoup sa fin ; qu'il est mort martyr dans cette ville, sous le règne de Néron, après y avoir exercé son activité pendant un temps très court (p. 137).

[5] « Sagesse et Cultures ». Charles JOURNET. *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique.* — In-8 de 156 p., 450 f. — Paris, Alsatia, 1953.

Vient l'*étude exégétique* de Matth., XVI, 17-19 :

La parole de Matthieu, XVI, 17-19, est authentique ; elle a été prononcée par Jésus, dans un cadre qui pourrait être, non la scène de Césarée de Philippe, mais l'époque de la Passion. Jésus promet à Pierre qu'il bâtira sur lui le temple terrestre de Dieu, anticipation du Royaume de Dieu, et qu'il lui en donnera la direction, tant dans le domaine de la mission que dans celui de l'organisation intérieure. Sans doute ne pense-t-il dans l'immédiat, comme en Jean XXI, 16, qu'à l'époque de Pierre. Mais, même s'il a envisagé expressément que l'édification de l'Eglise continuerait après la mort de Pierre, ce qu'il dit de Pierre comme Roc vaut pour lui seul, l'apôtre historique, qui forme une fois pour toutes le fondement terrestre de *l'ekklesia* encore à bâtir, la première pierre qui portera les autres (p. 190).

Enfin, l'*exposé dogmatique* et les conclusions auxquelles s'arrête M. Cullmann :

Pierre est Roc en tant qu'apôtre, en ce sens qu'il fait partie du fondement de l'Eglise posé au début de l'édification de celle-ci. C'est sur la base des apôtres que le Christ édifiera son Eglise de génération en génération ; or, parmi les apôtres, Pierre est le plus important.

Pierre est également chef de l'Eglise primitive, à Jérusalem, et ce fait a lui aussi une signification avant tout temporelle : sa portée éternelle dans le cadre de l'histoire du salut, c'est que Pierre a dirigé l'Eglise des origines.

On peut vouloir déduire en outre de Matthieu, XVI, 17, que même après Pierre, l'Eglise aura besoin d'une direction suprême, chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier. Mais on ne saurait le faire en réservant ce rôle aux détenteurs futurs d'un siège épiscopal particulier. Ni l'Ecriture, ni l'histoire de l'Eglise ancienne ne justifient un tel principe de succession. En réalité, l'accès à la direction de l'Eglise universelle ne peut pas dépendre d'une règle de succession, qui ferait de lui le privilège d'un siège épiscopal. L'importance pour la vie de l'Eglise universelle des différentes Eglises locales n'a pas un caractère immuable, mais change au cours des siècles. Au contraire, le Roc, le fondement de toutes les Eglises de tous les temps, demeure le Pierre historique, l'homme que Jésus avait choisi et distingué spécialement parmi les Douze, comme témoin de sa vie et de sa mort et comme premier témoin de sa résurrection. C'est sur Pierre que le Christ, qui est lui-même la pierre de l'angle, bâtira sans cesse son Eglise, tant qu'il y en aura une sur la terre (p. 213).

Ces textes sont tout à fait indicatifs d'une pensée protestante qui s'efforce de tenir compte des données scripturaires, mais qui néanmoins est victime d'une conception inconciliable avec la conception catholique, la seule qui puisse s'accorder avec le sens de l'Ecriture.

Mgr J. montre comment la conception catholique est essentiellement *ontologique :* le Christ nous demeure vraiment et réellement présent dans le temps sous les signes, les souvenirs, les promesses ; la conception protestante est essentiellement *mnémique :* le Christ n'est présent dans le temps que par manière de signes, de souvenirs, de promesses Ainsi, pour les protestants, la Cène est un pur mémorial ; les sacrements, de purs signes ; les textes de l'Ecriture, seule règle de foi ; la grâce imputée, la justification par la foi seule ; discontinuité dans la catholicité, etc.

L'A. reprend tous ces exemples, pour montrer la continuité de l'Eglise dans le temps et dans l'espace, la permanence du magistère infaillible ; la communicabilité du charisme apostolique en ce qui

concerne la conservation de l'Eglise ; le privilège personnel de Pierre dans la perspective catholique ; la règle de succession dans la perspective catholique Ces deux derniers points lui permettent de réfuter les assertions erronées ou tendancieuses de M. Cullmann et de rétablir la vérité catholique, sanctionnée par toute la tradition et par le concile du Vatican. Les qualités de savant et d'historien de M. Cullmann ne sont pas mises en cause : c'est la perspective dans laquelle il se place qui rend inefficaces ses efforts et les fait aboutir à une sorte de rationalisation du message évangélique.

Nous avons mis nos lecteurs au courant de la thèse protestante ; la lecture du livre de Mgr J. leur montrera dans une pleine évidence la conformité de la doctrine catholique avec les Ecritures.

II. — DOGME ET FOI

5. — *Le développement du dogme selon la doctrine catholique* a fait l'objet de la seconde semaine théologique tenue à Rome (24-28 septembre 1951) [6] Les rapports ont été récemment publiés à l'Université Grégorienne (en italien, sauf celui du P. Dhanis, en français). Les sujets abordés ont été combinés de façon à former un tout cohérent : leur énoncé montrera leur importance exceptionnelle au lendemain de l'encyclique *Humani generis*.

L'introduction générale du R. P. Flick pose « le problème du développement du dogme dans la théologie contemporaine » : on y note particulièrement l'opposition qu'on a voulu établir entre voie affective et théories intellectualistes. Nous sommes heureux et flattés de constater que le théologien romain dans sa conclusion, se réfère à la solution proposée par l'*Ami* 1949, p. 329 sq.

Le R. P. Spazzi, O. P., aborde une question dont la solution classique commençait à soulever quelques doutes : « La révélation est close avec le dernier des Apôtres ». Est-il suffisant, pour dissiper toute difficulté, de rappeler — ce dont personne ne doute — que la révélation, objectivement réalisée dans sa totalité avant la mort des apôtres, est « le début d'un mouvement d'assimilation subjective de la part des croyants et de l'Eglise elle-même qui pénètre toujours mieux le « dépôt » que Dieu lui a confié, pour être non un écrin de pierres précieuses inertes, mais au contraire, une réalité vive et féconde » (p. 57) ?

On aurait aimé trouver dans ce remarquable rapport la solution d'une difficulté soulevée dans le *D.T.C.* par Mgr Amann. On nous excusera d'une longue citation de cette difficulté, qui intéressera nos lecteurs et provoquera peut-être une mise au point.

(Dans les écrits du N. T.), il reste un certain nombre de problèmes de date sur lesquels le dernier mot n'est pas dit ; qu'il s'agisse, par exemple, de la IIª Petri ou même des épîtres pastorales en leur rédaction définitive, sans parler de la littérature johannique, l'accord est loin de se faire entre la critique indépendante et la critique ecclésiastique. Celle-ci a-t-elle toute latitude d'accepter certaines suggestions de celle-là? N'y a-t-il aucune règle théologique qui lui impose de resserrer dans des limites assez étroites les dates de composition des écrits néo-testamentaires ? Plusieurs théologiens l'ont prétendu. Voir ce qui est dit ici à l'art. *Apôtres*, t. I, col. 1656 : *Les apôtres et la clôture de la révélation :* « Le courant (de la révélation), écrit l'auteur, ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres : en fait, il continua au moins jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des œuvres inspirées ». Dès lors, continue-t-on, si l'on situe dans les premières années du IIe siècle la mort de Jean l'Apôtre, qui semble bien avoir été le dernier survivant des Douze, il n'a pu y avoir de révélations officielles nouvelles, ni donc de livres inspirés. Aussi la critique ecclésiastique doit-elle écarter *a priori* toute date de composition d'un écrit néo-testamentaire dépassant notablement les premières années du IIe siècle.

Mais il n'est pas difficile de voir les confusions qui se cachent dans cette série de raisonnements. Le mot apôtre, d'abord, prête à équivoque ; la langue néotestamentaire ne le réserve pas exclusivement aux Douze ; Paul est apôtre lui aussi et tout autant Barnabé, pour ne pas parler de Sylvain et de Timothée. D'autre part, même en prenant le mot dans un sens très restreint, en faisant d'apôtre le synonyme de « porteur d'un charisme spécial », quelle preuve donne-t-on que les révélations divines aient été exclusivement réservées à ces porteurs? Enfin, dans le raisonnement signalé plus haut ne se glisse-t-il pas une confusion entre les deux concepts de révélation et d'inspiration ? Ces diverses remarques n'engagent-elles pas à « reconsidérer » la solution *a priori* que l'on a voulu donner au problème de la datation de certains écrits néo-testamentaires ou à reviser certaines exclusives un peu hâtivement portées ? Il ne s'agit pas d'admettre à l'aveugle les hypothèses les plus aventurées des critiques indépendants, mais il ne convient pas non plus d'exclure *a priori* des réponses que recommanderait une étude objective des problèmes. La question des auteurs des Livres saints et de leur date de composition est au premier chef une question de fait, elle ne peut que gagner à être traitée d'abord comme une question de fait. C'est aux théories à s'assouplir aux faits, non aux faits à se plier à des conceptions *a priori*. (Art. *Testament Nouveau*, t. XV, col. 193).

Nous ne pouvons qu'indiquer brièvement la suite des études publiées dans le savant recueil : G. Rambaldi, S. J. : « Immutabilité du dogme et des formules dogmatiques ». — A. Béa, S. J., professeur d'Ecriture sainte à l'Institut pontifical biblique « Le progrès dans l'interprétation de la Sainte Ecriture ». — C. Balic, O.F.M., Recteur de l'Antonianum : « Le sens chrétien et le progrès du dogme ». — G. Filograssi, S. J. : « Tradition divino-apostolique et Magistère ». — Ed. Dhanis, S. J. : « Révélation explicite et implicite ». — Ch. Boyer, S. J. : « Relation entre le progrès philosophique, théologique, dogmatique ».

Sur les points où les opinions peuvent être libres, les rapporteurs ont proposé librement leurs idées personnelles. Ils ne demandent, dit l'avant-propos, qu'à accueillir les remarques qu'on pourrait leur faire : « La discussion est l'un des facteurs du progrès de la doctrine » (p. 3).

C'est la raison pour laquelle on a relevé ici les remarques du directeur du *Dictionnaire de théologie*.

6. — De l'Université Grégorienne nous vient encore une thèse volumineuse, *Le motif de la foi, de Cajétan à Suarez* (en italien), par Elios Giuseppe Mori [7]. Recherche historique et étude théologique

[6] *Lo sviluppo del Dogma secondo la Dottrina cattolica. — Relazioni lette nella seconda settimana teologica* (24-28 Settembre 1951). In-8 de 254 p., 1000 lire. — Rome, Università Gregoriana, 1953.

[7] « Analecta Gregoriana » (vol. IX, series theologica) Elios Guiseppe Mori. *Il motivo della Fede da Gaetano a Suarez, con appendice di Fonti Manoscritte*. In-8 de XVI-276 p., 4 dollars. Rome, Università Gregoriana, 1955.

de grande valeur, que l'A. a complétée en appendice par la publication d'un certain nombre de textes encore inédits.

La thèse est divisée en trois parties. Dans la première, l'A. interroge quelques grands théologiens du début du XVIe siècle : Capréolus, Silvestre de Ferrare, Cajétan, auxquels est adjoint un dominicain espagnol peu connu, Diègue de Dèze. La 2e partie est consacrée à l'école de Salamanque : à côté de grands noms : Vitoria, Dominique de Soto, Melchior Cano, Pierre de Soto, Barthélémy de Medina, Banez, des auteurs moins connus Mancio de Corpus Christi, Diègue de Chaves, Carranza de Miranda, Juan Gallo. La troisième partie étudie les premiers théologiens de la Compagnie de Jésus : on y relève les noms de Tolet, Maldonat, S. Robert Bellarmin, Grégoire de Valencia, Tanner et enfin Suarez.

Les manuscrits édités n'appartiennent pas seulement aux auteurs moins connus. L'A. a consulté les manuscrits de la Bibliothèque vaticane et les archives de la Compagnie de Jésus : nous avons ainsi la bonne fortune de posséder quelques textes inédits de Vitoria, Cano, D. Soto, Medina, Diègue de Chaves, Barthélémy, Carranza, Pierre de Soto, Mancio de Corpus Christ, Juan Gallo, Maldonat, Bellarmin, et un texte douteux de Banez. Ces textes publiés n'occupent pas moins de 85 pages.

On remarquera l'absence totale de théologiens de l'école nominaliste : c'est que l'A. a voulu donner une synthèse de la doctrine qui se réclame de saint Thomas. Il nous avertit d'ailleurs que sa thèse ne concerne qu'un moment de l'évolution de la pensée thomiste. Pour la compléter, il faudrait jeter un regard sur les XIVe et XVe siècles pour voir comment la doctrine s'est formée et sur les XVIIe et XVIIIe siècles pour en suivre les ultérieurs développements. De plus, tous les aspects du problème de la foi n'ont pas été abordés : il s'agit spécialement du motif : il semble bien, d'après les sources écrites et les sources manuscrites que, malgré des divergences sur d'autres points, une doctrine commune existe chez les théologiens du XVIe siècle se réclamant de S. Thomas : « l'acte de foi requiert une connaissance surnaturelle de son motif » ; ce qui, estime l'A., peut se traduire ainsi : « Le motif de la foi est cru surnaturellement, c'est-à-dire qu'il est à la fois objet cru et motif de l'assentiment de foi (*quo et quod creditur*). Ce motif est Dieu lui-même, première vérité, dans l'acte même de la révélation, « l'autorité de Dieu révélant » (p. 182). L'élément surnaturel en lequel se résout la foi, est-il une illumination intérieure, la révélation elle-même, l'habitus infus de la foi ? Peu importe ; tous nos théologiens parlent de crédibilité surnaturelle. Et il est à noter que l'autorité de Dieu révélant est, pour un certain nombre d'entre eux, si éminente, dotée de telles caractéristiques, elle parle avec tant d'autorité et de force au cœur des hommes, que par elle-même elle provoque la foi (voir surtout Cano, Banez, Suarez, les pages inédites de Medina, de Juan Gallo, de Bellarmin). L'A. note cependant que les dominicains ne semblent pas avoir suffisamment et avec assez de soin distingué (?) la cause efficiente et la cause formelle de la foi.

Un des meilleurs résultats des discussions théologiques avec les nominalistes et des controverses antiprotestantes sur le motif de la foi, est d'avoir mieux aperçu le rôle de l'Eglise dans l'acte de foi.

Sur ce point cependant, la terminologie est encore très floue. D'une part, on affirme que l'Eglise est simplement *condition, cause sine qua non* ; d'autre part, elle est dite *règle, ministre* de la foi (ce sont là des expressions de S. Thomas). Par elle, Dieu parle à ses fils ; elle est réalité vivante investie de la présence de Dieu, et, comme telle, elle semble être bien plus qu'une simple condition, tout en tenant compte qu'elle n'est jamais cause principale de l'acte de foi, ni cause à mettre de pair avec la cause principale : peut-être pourrait-on la dire cause subordonnée.

Contre les protestants, nos théologiens affirment que la lumière de la foi illumine les vérités proposées par l'Eglise. Il ne semble pas qu'on puisse conclure que la lumière de la foi illumine directement d'une manière infaillible chaque article en particulier. Les problèmes ultérieurs ne se posent pas encore ; mais l'Eglise et le dogme semblent avoir des liens plus étroits en rapport à la lumière de la foi (p. 183).

Bien des opinions se font jour sur la crédibilité. Cajétan distingue deux sortes de crédibilité : l'une naturelle, l'autre, surnaturelle, due à la lumière infuse. Cette distinction est acceptée généralement par les théologiens du XVIe siècle, bien que vers la fin du siècle, lumière et signes soient ramenés à une plus grande unité, pour former l'évidence de crédibilité.

Et sur cette évidence, que de divergences ! En principe, pas de crédibilité naturelle rigoureusement démonstrative. Sans doute, les motifs montrent la crédibilité des vérités révélées, mais, en terme moderne, on peut dire que c'est avec une certitude « morale ». — Désaccord entre théologiens sur la nature de l'évidence de crédibilité : évidence spéculative (Cajétan, Banez, Suarez) ; évidence spéculativo-pratique (Vitoria, Dominique, Soto, Valencia) : évidence pratique issue de la vertu de prudence et de la lumière de la foi (Medina). Est-ce bien là la doctrine de S. Thomas, qui ne fait jamais appel à la vertu de prudence, mais seulement à la vertu ou lumière de la foi ? — Sur la possibilité de la coexistence d'une foi obscure et de l'évidence *in attestante*, les opinions sont également divergentes : les uns admettent une telle possibilité (Cajétan, Bellarmin, Gallo, Vasquez) ; d'autres la nient absolument (Banez, Tolet, Valencia, Tanner). — Lutte serrée également sur la question controversée de la foi infuse et de la foi acquise : D. Soto, Molina, et probablement Cajétan et Capreolus nient que l'acte de foi infuse et l'acte de foi acquise soient spécifiquement différents ; mais l'opinion contraire est défendue par Vitoria, Cano, Banez, Bellarmin, Vasquez, Valencia et Suarez.

La thèse de M. Mori est un résumé objectif de toutes les opinions et controverses ; leur présentation affecte l'aspect didactique d'un manuel de théologie. La lecture en est d'autant facilitée. Ce volume apportera d'heureux compléments à l'article *Foi* du *D.T.C.*, et peut-être, en ce qui concerne le motif de la foi et la crédibilité, un peu plus d'ordre et de clarté.

A. MICHEL.

★

L'ANNÉE MARIALE

Nouveaux documents pontificaux

SOMMAIRE

I. *La prière indulgenciée de S. S. Pie XII*, conditions de récitation.

II. *La messe de minuit du 8 décembre*, ses conditions : lieu, prières à faire, heure, unicité de la messe, communion.

III. *La messe votive de l'Immaculée, le samedi*, condition positive : prières à Notre-Dame ; conditions négatives : jours exclus, unicité de la messe ; précisions pratiques.

IV. *La messe à l'autel papal de Ste-Marie Majeure.* Bref accordé au cardinal Micara le 8 décembre 1953.

V. *Précisions relatives aux indulgences :* Liste des jours privilégiés ; église paroissiale dédiée à Notre-Dame ; sanctuaires champêtres et statues de la Madone ; autels de la Sainte Vierge.

Pendant que notre précédent article (*Ami*, 10 décembre, p. 753-765) était sous presse, de nouveaux documents ont paru qu'il ne nous a pas été possible de signaler ou qui, indiqués d'un mot, n'ont pu être commentés.

Mention a pu être faite *in extremis* de deux de ces textes : la *note de la S. Pénitencerie* accordant des indulgences à la Prière pour l'Année Mariale composée par le pape le 21 novembre (*Osservatore Romano*, 29 novembre 1953 ; le texte même de la note vient de paraître aux *Acta* du 30 novembre, p. 757), d'une part, et, d'autre part, le *décret de la S. C. des Sacrements* du 26 novembre (*Osservatore Rom.*, 2 décembre) dont il nous a été possible d'insérer la teneur exacte, mais sans commentaire proprement dit : il est vrai que la date à laquelle a été connue cette disposition a fait que ce sera surtout le 8 décembre 1954 que ses stipulations pourront être mises à exécution en pleine connaissance de cause [1].

Le 4 décembre, le quotidien vatican donnait le texte d'un décret, du 29 novembre, de la S. C. des Rites *Urbis et Orbis*, dont les détails liturgiques demandent également un commentaire.

Nous profiterons de cet *Addendum* pour répondre à quelques questions de nos lecteurs.

I. — Prière indulgenciée de S. S. Pie XII

Cette prière (*Acta Ap. Sed.*, 30, XI, 53, p. 757) dont nous avons donné une traduction dans l'*Ami*, p. 764, fait l'objet d'une double concession d'indulgences, l'une partielle, l'autre plénière.

a) *Indulgence de cinq ans*, à *chaque* récitation (donc même plusieurs fois par jour, comme c'est le cas pour toutes les indulgences partielles), pourvu seulement que l'on ait au moins le cœur contrit [2]. Aucune désignation de jours n'est faite : La concession est donc valable *en tout temps* (et non aux seules dates stipulées pour ce qui concerne l'indulgence plénière).

b) *Indulgence plénière* aux conditions ordinaires *à certains jours* : les deux 8 décembre (1953 et 1954) et tous les *samedis* de l'Année Mariale.

Nous ferons seulement quelques remarques. Tout d'abord, cette indulgence *s'ajoute* à celles qui ont déjà été accordées précédemment. En particulier, ces mêmes jours, il est possible de gagner des indulgences plénières, soit *toties quoties* (les deux 8 décembre), soit ordinaires (les samedis) si l'on visite une église ou un oratoire public sous le vocable de Notre-Dame [3]. Nous avons dit que lors de ces visites, la récitation de la prière de S. S. Pie XII n'est pas obligatoire ; mais, si on veut la réciter, on gagnera, en même temps que l'indulgence attachée à l'accomplissement des conditions prescrites en relation avec le sanctuaire marial, l'Indulgence nouvelle attachée à la récitation de la prière pontificale. Les 6 *Pater, Ave, Gloria* déjà dits pour l'indulgence *toties quoties*, ou bien le *Pater, Ave, Gloria* de l'indulgence ordinaire suffisent comme prière « aux intentions du Souverain Pontife » exigée pour cette nouvelle indulgence ; on n'a donc pas à redire des prières supplémentaires.

Toute prière indulgenciée peut être dite par quelqu'un et suivie mentalement par d'autres : tous remplissent la condition prescrite de « récitation » de ladite prière. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir le texte sous les yeux, ni, à plus forte raison, de le prononcer, si l'on fait un exercice collectif, pourvu que l'on prête attention à la lecture faite. Mais si l'on est seul, il faut « prononcer » (sans forcément s'entendre) la formule.

C'est ainsi que les fidèles qui, le soir du 8 décembre de cette année, ont suivi à la radio la récitation de cette prière par le Souverain Pontife, à Sainte-Marie Majeure, ont pu gagner l'indulgence plénière s'ils se sont confessés, ont communié, ont visité n'importe quelle église ou oratoire public (ou semi-public pour ceux qui en ont l'usage légitime), et ont prié aux intentions pontificales.

II. — Messe de minuit du 8 décembre

Le *Decretum* de la S. C. des Sacrements dont nous avons donné le texte (*Ami*, p. 763) concerne les évêques et autres Ordinaires *des lieux :* c'est la première remarque à faire, car la concession est remise *entre leurs mains* et ils sont juges, d'une part de l'existence des conditions énoncées dans le document pour la célébration licite de la messe, dans la nuit du 7 au 8 décembre et, d'autre part, de l'opportunité d'une mise en application de la concession.

[1] De ces documents, seul le texte de la *Prière* du Souverain Pontife a paru aux *Acta*, seul bulletin officiel du St-Siège. Les autres n'ont été publiés que par l'*Osservatore Romano*. Leur publication tardive n'a pu permettre partout leur utilisation immédiate.

[2] Sur le sens de cette expression, voir l'art. cité *supra*, p. 762, note 9.

A noter un *ERRATUM*. — La traduction de la *Prière*, parue dans *l'Ami* du 10 décembre, p. 764 (*Prédication*, p. 393) porte : « ...que les hommes ressentent *tout* l'attrait... » Or le texte officiel paru aux *Acta* (30 nov., p. 757) porte : « *...gli uomini* TUTTI... ». Il faut donc traduire :

« *...que les hommes ressentent* TOUS l'attrait... »

[3] Le samedi, il suffit de faire cette visite, seul : on aura noté (contrairement à la dépêche d'agence reproduite par *La Croix* et la plupart des bulletins diocésains) que le texte du décret accorde une indulgence plénière aux visites faites dans les sanctuaires de Notre-Dame, *d'une part*, tous les samedis, même si l'on y vient seul, et, *d'autre part*, quand on y vient avec un pèlerinage, même à d'autres jours (cf. notre commentaire, *loc. cit.*, p. 761).

1° On sait que ce dicastère est particulièrement strict pour les autorisations, extrêmement rares, de célébration nocturne du Saint-Sacrifice et qu'il n'a pas renouvelé les indults préalablement accordés à certains pays, par exemple à la France [4]. Selon la Congrégation elle-même, « lorsque sont éliminés les inconvénients qui pourraient provenir de l'obscurité, et quand la concession est considérée comme vraiment utile pour aviver la dévotion des fidèles, cette autorisation est accordée mais avec parcimonie et seulement en cas de cérémonies et de circonstances absolument extraordinaires » [5].

On comprend donc que la première condition à vérifier par les Ordinaires soit l'inexistence d'un danger d'irrévérence ou à plus forte raison, de profanation, en cas d'autorisation accordée.

2° Les *lieux* qui peuvent bénéficier de l'autorisation épiscopale, accordée *vi Decreti*, sont énumérés : les églises cathédrales, collégiales, conventuelles, paroissiales ; les églises ou oratoires importants, même si ce sont des chapelles de religieux ou religieuses, principalement si ces sanctuaires sont dédiés à Notre-Dame et si l'on a l'habitude d'y venir prier, donc même des oratoires semi-publics, mais *non des oratoires privés* (seule exception expresse).

3° Une autre condition concerne les *prières* à faire, et cette condition est double.

Il faut d'abord que l'on fasse, dans la nuit du 7 au 8 décembre, des *prières spéciales* adressées à Dieu et à l'Immaculée « pour implorer les bienfaits si grands et si importants qu'a demandés l'Encyclique » (cf. *Ami*, p. 758).

Il est également nécessaire que ces prières aient une *durée d'au moins deux heures*, le temps du Saint-Sacrifice étant compris dans le calcul ; cette clause est toujours insérée lors des autorisations de semblables célébrations *in nocte*. Ainsi est-on assuré que les fidèles qui viendront à la messe dans ces conditions et y communient n'y trouveront pas qu'une occasion « d'aller à la messe de minuit », mais participeront à une *veillée de prières*. On notera qu'en pareil cas, pas plus que pour la Veillée pascale, il n'est prescrit que ceux qui veulent communier doivent avoir assisté à toute la cérémonie.

4° Le *commencement* de la messe ne peut avoir lieu avant *minuit et demi* : cette stipulation est également classique dans la jurisprudence actuelle du Dicastère : la loi du jeûne *a media nocte* n'étant pas changée, il est permis de penser que cette clause garantit un certain temps de jeûne (une heure environ) chez ceux qui s'approcheront de la Sainte Table. Il faut suivre ici l'heure officielle.

5° *Une seule messe* peut être autorisée ; celle-ci peut être chantée (même pontificalement). Les messes privées sont interdites [6].

6° La *communion* peut être distribuée (avec observance du jeûne normal, depuis minuit) durant la messe, ou immédiatement après.

III. — Messe votive de l'Immaculée le Samedi

Le décret *Mariano anno* de la S. C. des Rites, daté du 29 novembre a paru dans l'*Osservatore Romano* du 4 décembre.

S. C. des Rites

DECRETUM URBIS ET ORBIS

Mariano anno a Summo Pontifice Pio Papa XII per Encyclicas Litteras « *Fulgens corona* », diei 8 septembris vertentis anni, indicto ; ut erga Deiparam Virginem Mariam pietas populi christiani exardescat cotidie magis, et non tantum privatæ sed publicæ etiam supplicationes ad suavissimam Matrem admoveantur, Sacra Rituum Congregatio, de mandato Sanctissimi Domini, benigne indulget ut, durante hoc mariano anno, a die octava decembris mensis ad eumdem adventuri anni diem, *in omnibus ecclesiis et oratoriis, singulis per annum sabbatis*, legi possit *unica Missa votiva*, cantata vel lecta, de Immaculata Conceptione Beatæ Mariæ Virginis, dummodo non occurrat festum duplex I vel II classis, feria, vigilia aut octava privilegiata primi et secundi ordinis ; festum, vigilia aut octava ipsius Deiparæ, et insuper aliquod pium exercitium peragatur in honorem Beatæ Mariæ Virginis. Contrariis quibuslibet non obstantibus. Die 29 novembris 1953.

C. Card. MICARA, *Ep. Velitern., Pro-Præfectus.*
A. CARINCI, *Archiep. Seleuc., Secretarius.*

Ce décret autorise la célébration, dans toutes les églises et oratoires (sans restriction aucune concernant le lieu, et donc même ailleurs que dans un sanctuaire marial), la célébration de la messe votive de l'Immaculée Conception *tous les samedis* de l'Année Mariale, à trois conditions : une positive et deux négatives.

— 1° Il faut que, ces samedis-là, il y ait, dans l'église ou l'oratoire en question, « *aliquod pium exercitium in honorem beatæ Mariæ Virginis* ». La célébration de la messe ne constitue pas un exercice marial suffisant, il faut « quelque chose » d'autre, ne serait-ce qu'un simple cantique ou la récitation de la prière de S. S. Pie XII (indulgenciée de façon plénière ce jour-là, rappelons-le).

— 2° Il est nécessaire, ensuite, que ce samedi-là ne soit pas occupé par une fête double de I^re^ ou II^e^ classe, et ne tombe pas pendant une octave privilégiée de I^er^ ou II^e^ ordre ou un jour de férie ou de vigile privilégiées, ni en même temps qu'une vigile, fête ou octave de la Sainte Vierge : en tous ces cas, il faut dire la messe du jour.

— 3° Autre condition négative : il faut qu'il n'y ait pas eu déjà, ce même jour, une autre messe votive ainsi célébrée en application de ce décret. — (Mais si le jour est de ceux où les messes votives privées sont autorisées, il n'y a aucune restriction, évidemment). — Donc *une seule messe privilégiée* est autorisée.

Au point de vue pratique, on notera que :

a) cette messe comporte toujours le *Gloria*, étant célébrée un samedi ;

[4] Cf. notre art. *Décisions liturgiques récentes des Dicastères pontificaux*, dans *Paroisse et Liturgie* (Bruges), 1953, n° 6, p. 387-388 (S. C. des Sacrements).

[5] *L'Attività della Santa Sede nel 1952*, Cité du Vatican, 1953, p. 153. L'*Ami* publiera un article sur cet ouvrage et d'autres publications concernant l'activité de la Curie romaine.

[6] Non seulement dans la nuit pascale, mais même dans la nuit de Noël, on le sait, les messes privées sont interdites (can. 821), sauf indult apostolique, que la S. C. n'accorde ou ne renouvelle normalement plus à l'heure actuelle pour la nuit de Noël. La *Semaine Religieuse de Saint-Claude* (12-19 novembre 1953, p. 307) signale le refus du renouvellement, par la S. C. des Sacrements, de l'indult autorisant les prêtres de ce diocèse, en dehors du service paroissial, à célébrer les trois messes dans la nuit de Noël, et cela « malgré les instances de la chancellerie ».

b) cette messe peut être chantée, ou simplement lue ;

c) le décret n'enlève pas le pouvoir qu'ont les évêques de permettre la célébration de messes votives chantées *pro re gravi* aux conditions énoncées par le droit général (plus larges que les conditions figurant au présent décret) ;

d) c'est une simple *faculté* qui est accordée par le pape (du reste, avec moins de libéralité que pour d'autres messes votives privilégiées) : pas plus qu'il n'est obligatoire, les jours où les rubriques le permettent, de dire de préférence la messe en noir parce que l'on célèbre pour un défunt, il n'est *mieux, a priori,* de célébrer la messe votive de l'Immaculée, même si le samedi a lieu un exercice marial [7]. Mais il va sans dire que, par exemple à l'occasion d'un pèlerinage marial, on pourra mettre à profit cette concession.

IV. — Messe à l'autel papal de Ste-Marie Majeure

Pour terminer ce commentaire des documents actuels relatifs à l'Année Mariale, il nous faut signaler le *Bref spécial* (cf. *Osservatore Romano*, 7-8 décembre) adressé au cardinal Micara, vicaire-général de Sa Sainteté pour le diocèse de Rome, lui permettant, « *pro hac vice tantum* », de célébrer à l'autel papal de la basilique patriarcale libérienne le jour du 8 décembre 1953, ouverture de l'Année Mariale.

On sait que seul le Souverain Pontife peut célébrer sur l'autel des basiliques patriarcales, au Latran, à St-Pierre du Vatican, à Saint-Paul, à Sainte-Marie-Majeure et à St - Laurent - hors - les - murs à Rome, ainsi qu'à Saint-François et à Sainte-Marie-des-Anges à Assise. L'abbé de Saint-Paul hors-les-murs a un indult (accordé impersonnellement au chef de l'abbaye *pro tempore*) du 30 juin 1942, lui permettant de célébrer chaque année le 25 janvier, fête de la Conversion de l'Apôtre, sur l'autel papal de la basilique ostienne. Pour les autres cas il faut une autorisation spéciale (mais il y a eu quelques autres autorisations générales) dit le canon 823, § 3. Cette autorisation doit être affichée à l'autel même durant la célébration [8]. La dernière fois que semblable bref a été donné pour l'autel papal de Sainte-Marie-Majeure, ce fut le 7 décembre 1939 (au cardinal Verde, archiprêtre) à l'occasion de la visite faite par Pie XII à la madone *Salus populi romani* de l'autel de sa première messe (où le Saint-Père est revenu, au soir du 8 décembre 1953, prier spécialement).

V. — Précisions relatives aux indulgences

Nous répondrons brièvement à quelques consultations pouvant intéresser l'ensemble des lecteurs.

1. — *La liste des cinq fêtes mariales*, outre les deux fêtes de l'Immaculée, donnée dans le décret de la S. Pénitencerie du 11 novembre concédant la faculté de gagner, ces jours-là, une indulgence *toties quoties* aux conditions indiquées (cf. *Ami* p. 759) est bien claire : il s'agit de fêtes de la *Sainte Vierge* et par conséquent le mot « *Nativitatis* » est à interpréter comme désignant la fête du 8 septembre (Nativité de *Marie*) et non la fête de Noël, comme l'a fait la dépêche d'agence reproduite par *La Croix* et par plusieurs revues diocésaines [9].

La fête des *Sept-Douleurs* dont il est question dans cette même liste est celle du 15 septembre, sauf précision contraire qui pourrait être apportée officiellement.

2. — Une *église paroissiale* dédiée à Notre-Dame rentre-t-elle dans les sanctuaires visés aux nos I et II du même décret de la S. Pénitencerie ? Assurément : oui ; une telle église remplit les conditions d'habilitation prévues, on y peut donc gagner l'indulgence *toties quoties* aux jours désignés, et l'indulgence plénière ordinaire les samedis et les jours d'exercices publics en l'honneur de Marie Immaculée.

Dans ces églises paroissiales, comme dans les autres sanctuaires publics sous un vocable marial, il sera bon d'*afficher* cette propriété et de rappeler aux fidèles qui viendront y prier les conditions à remplir pour profiter des faveurs concédées, en notant clairement les différences selon les jours et les espèces d'indulgence plénière.

3. — Les sanctuaires dédiés à la Sainte Vierge *situés dans les bois ou sur une colline,* où l'on peut célébrer la messe et où il y a des pèlerinages traditionnels, rentrent-ils dans la catégorie désignée sous le terme de *templum* par opposition à *sacellum?*

Il est évident que si les oratoires purement privés sont exclus de la concession, — nous avons dit aussi que le texte italien du décret traduisait *templum* (que le Code emploie habituellement pour désigner les lieux de culte des hérétiques ou des schismatiques, cf. can. 823, § 1) par « église ou oratoire public », rangeant ainsi les chapelles semi-publiques sous l'appellation de *Sacellum,* — les sanctuaires dont nous parlons maintenant peuvent, en règle générale, être considérés comme *publics ;* même si, comme c'est quelquefois le cas, il n'y a pas eu de décision officielle à leur égard (il y a souvent cependant l'autorisation d'y célébrer la messe, du moins à certains jours), il est certain que, les jours où ces sanctuaires sont ouverts (et tous les jours prévus, s'ils sont ouverts en permanence) on peut y faire la visite mariale dont parle le décret [10].

[7] Tout ce qui est permis n'est pas toujours expédient, on le sait ; ainsi, en Carême, il n'est pas nécessaire de préférer cette messe votive à la messe de la férie. Ceci ne doit pas empêcher de rseter dans l'esprit de l'Année mariale.

[8] Mgr Gildo Brugnola, qui dirige la chancellerie des Brefs, n'a pas pu fixer l'origine de cette obligation. Cf. *A proposito della Cappella papale in Santa Maria Maggiore,* dans l'*Osservatore Rom.*, 7-8 déc. 1953.

[9] Une rectification sur ce point vient de paraître dans quelques bulletins, vg. la *Semaine religieuse de Paris* 12 décembre. On aurait souhaité dans d'autres bulletins d'autres rectifications : c'est ainsi que nous avons signalé plus haut que le IIe paragraphe du décret du 11 novembre était parfois présenté comme accordant une indulgence les samedis chaque fois qu'on participerait à un pèlerinage, alors qu'il s'agissait de deux circonstances *séparées* et non conjointes. D'autres fois les termes relatifs à *l'autel privilégié* étaient peu nets (on comprenait que l'indulgence pouvait être appliquée à plusieurs défunts). Enfin les termes concernant les *sanctuaires importants* étaient souvent fort atténués. Or on sait qu'*en matière d'indulgences la bonne foi ne suffit pas* et qu'il est absolument nécessaire d'accomplir exactement ce qu'a stipulé le législateur.

[10] Ils réalisent la définition de l'*oratoire public* du canon 1188, § 2, 1°, si les fidèles peuvent y accéder librement au moins lorsque des offices y sont célébrés ; c'est généralement le cas.

L'Année Mariale va être certainement l'occasion d'y faire des pèlerinages plus fréquentés et plus fervents : il ne fait pas de doute que ces pèlerinages rentrent dans les cas prévus par la S. Pénitencerie et qu'ils peuvent permettre le gain des indulgences.

Il appartiendra aux curés locaux, recteurs-nés de ces sanctuaires [1] de s'intéresser à eux et d'y favoriser la dévotion des fidèles.

Lorsque ce n'est pas une église ou chapelle, mais une *statue de la Vierge* qui est ainsi vénérée, qu'en est-il ? Dans ce cas, toutes les cérémonies organisées *en plein air* en l'honneur de Notre-Dame auprès du cette statue, tombent sous la définition des « fonctions sacrées » visées au § III du décret du 11 novembre et permettent le gain des indulgences, plénière ou partielle, prévues. Mais on notera que pour l'indulgence plénière il faudra visiter une église (même non dédiée à Notre-Dame). Cf. *Ami*, 10 déc 1953, p. 762, § II.

4. — Tous les *autels dédiés à Notre-Dame* sont privilégiés durant l'Année Mariale. A ce sujet plusieurs questions se posent.

— *a*) Tout d'abord, le canon 1201 stipule que le titre primaire de l'*autel majeur* doit être le même que le titre de l'église, c'est la codification d'une prescription du Pontifical pour les églises consacrées (*De Ecclesiæ dedicatione seu consecratione*) et du Rituel pour les églises bénites (tit. VIII, c. 27, n° 6, au moment du Code ; tit. IX, c. 9, n° 17 de la nouvelle édition typique 1952). Donc *dans les église dédiées à la Sainte Vierge, l'autel majeur est certainement visé* par la concession présente (on notera qu'il peut fort bien se faire qu'il soit déjà privilégié quotidiennement, soit par indult pontifical, soit en application du pouvoir concédé aux Ordinaires par le canon 916).

Mais est-il nécessaire qu'un autel soit *liturgiquement dédié* à Marie pour que l'indulgence y soit attachée ? Nous ne le pensons pas. Dans la plupart des églises ayant plusieurs autels (pour ne pas dire dans toutes), l'un d'eux est dit de façon stable : « l'autel de la Sainte Vierge » sans que cet autel (bien souvent mobile, c'est-à-dire ayant une simple pierre sacrée encastrée dans un bâti de bois) puisse être dit avoir Marie pour titulaire liturgique. Mais il est considéré comme, *de facto*, « dédié à la Vierge ». Cela suffit, pensons-nous, pour qu'il remplisse la condition énoncée dans le décret, lequel n'a pas précisé qu'il était nécessaire *in casu* que Marie soit le *titulus altaris* au sens canonique et liturgique. Sauf déclaration contraire, on pourra considérer que l'acception courante « autel de la Sainte Vierge » (manifestée par la statue de la Madone, le culte spécial qui lui est rendu, etc.) est à considérer ici (et ceci, quel que soit également le titre liturgique de l'autel majeur). — Signalons, à titre informatif, qu'à l'occasion de la définition dogmatique de l'Assomption, un évêque avait eu le désir de dédier à Notre-Dame de l'Assomption toutes les églises et chapelles de son diocèse, ajoutant ce titre à ceux qui existaient déjà dans chaque cas.

[1] « *Oratoria publica intra territorium alicujus parœciæ exsistentia, quibus specialis rector sive religiosus, sive sæcularis assignatus non est, a parocho dependere videtur* » dit justement M. Conte da Coronata, *Institutiones Juris canonici*, t. II, Turin, éd. 1948, n. 765, p. 63.

Or, le canon 1168 interdit les changements de titre, sauf indult, et le dicastère consulté a répondu, le 11 octobre 1951, *Non expedire* [2].

M. Noirot.

[2] Cf. notre *Chronique de droit liturgique*, dans *l'Année canonique*, t. II, 1953 (sous presse), 2e partie, *Pontificale romanum*, n° 21.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Notre-Seigneur, d'après l'Evangile, a-t-il transmis le pouvoir de pardonner les péchés aux Apôtres *seuls* ou également aux disciples qui formaient l'Eglise à ce moment ? Au nom de quoi exclure les disciples, disons les laïques ? Et comment justifier que ce pouvoir doit passer aux successeurs des Apôtres ?

R. — Nous résumons la question posée par notre correspondant, les considérations qui l'appuient devant se présenter au cours de notre réponse.

I. — Pourquoi seuls les Apôtres et non pas les disciples ? — Le *D.T.C.*, nous dit-on, escamote le problème, aussi bien M. Beugnet, art. *Absolution*, t. I, col. 198, que Mgr Amann, art. *Pénitence*, t. XII, col. 750-751.

« A qui Jésus-Christ a-t-il adressé ces paroles : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel » (Matth., XVIII, 18) ; et ensuite : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez » Jo., XX, 23) ? Aux Apôtres. » (*D.T.C.*, I, 198). — C'est vite dit, assure notre consultant. Car Jo., XX, 20, porte μαθηταὶ disciples. Alors, au nom de quoi exclure les disciples, disons les laïques, qui se seraient trouvés là ? Et s'il n'y avait que 10 Apôtres, pourquoi S. Jean ne dit-il pas δέκα (cf. ℣. 24, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα), ou bien « disciples » se réduit-il toujours aux Apôtres ?

Voilà la première difficulté. — Eliminons tout d'abord l'opposition qu'on veut relever entre « disciples » et « les Douze ». Une fois les douze Apôtres choisis, l'expression « les Douze » devient pour ainsi dire consacrée. Matth., X, 1, 2, 5 ; XI, 1 : XIX, 28 ; XX, 17 ; XXVI, 14, 20, 47 ; Marc, III, 14 ; IV, 10 ; VI, 7 ; IX, 35 ; X, 32 ; XI, 11 ; XIV, 10, 17, 20, 43 ; Luc., IX, 12 ; XVIII, 31 ; XXII, 3, 47 ; Jo., XX, 24. Chose curieuse, S. Jean n'a employé l'expression « les Douze » qu'une seule fois, celle qu'on vient d'indiquer en dernier lieu. Toutes les autres fois qu'il parle soit d'un apôtre en particulier, soit du collège apostolique, c'est l'expression μαθητής qui est exclusivement employée par le quatrième évangéliste. Une seule fois, le mot *apostolus* est mis sur les lèvres de Jésus-Christ : « L'apôtre n'est pas plus grand que celui qui l'a envoyé » (XIII, 16). Sans doute, μαθητής est appliqué à d'autres que les apôtres ; mais cette constatation n'implique pas qu'ici (XX, 23) μαθηταὶ doive signifier les disciples-laïques.

Cette signification est d'ailleurs éliminée par le récit parallèle de l'apparition du dimanche soir chez S. Luc, XXIV, 33-40 : les disciples d'Emmaüs viennent à Jérusalem trouver « les Onze » assem-

blés, *et ceux qui étaient avec eux*. Ceux-là, — sans doute, les « disciples laïques » — ne sont pas désignés par le terme μαθηταὶ ; tandis que μαθηταὶ est appliqué aux vrais Apôtres ; relevons simplement les textes de la dernière Cène, où les « Douze sont désignés expressément et appelés ensuite « disciples », Matth., XVI, 1, 17, 19, 35, 36, 56 ; cf. ℣. 20 (les Douze) ; Marc., XIV, 12, 16, 50 ; cf. ℣. 20 (Un des Douze) ; Luc, XXII, 39 ; cf. ℣. 14 (les douze apôtres).

L'argument de notre correspondant, bâti sur μαθηταὶ ne signifie donc absolument rien.

II. — « Plus loin, ajoute-t-il, le *D.T.C.* dit :

« D'autre part, le pouvoir d'absoudre est une institution permanente. C'est DONC aussi aux successeurs des Apôtres que Jésus-Christ a donné ce pouvoir, mais à leurs successeurs en tant que chefs, pasteurs et juges des fidèles, c'est-à-dire aux évêques qui sont les premiers pasteurs et aux prêtres qui sont pasteurs du second ordre. *Donc* (encore !) de par l'institution divine ceux qui ont reçu le sacerdoce peuvent SEULS absoudre. »

Ne vous semble-t-il pas que l'affirmation catholique du pouvoir des clefs accordés aux évêques et aux prêtres ne découle de l'Evangile que par des DONC qui ne sont commandés par aucun syllogisme et qu'un esprit sceptique pourrait nier de bonne foi.

Sans s'en rendre compte, notre excellent consultant est victime ici du préjugé protestant de ne trouver *que* dans la Bible la preuve des dogmes jusque dans leurs dernières précisions. C'est la méthode de M. Cullmann dans son livre *La Primauté de S. Pierre dans l'Evangile*, méthode dont Mgr Journet a fait récemment bonne justice. La « Chronique de théologie » (cf. *supra*) en porte quelque écho à nos lecteurs.

M. Beugnet, au texte rappelé ci-dessus (et discuté par le correspondant), ajoute une réflexion fort exacte pour que le sens plein en puisse être compris :

Au reste, pour que cet argument tiré de l'Evangile ait toute sa valeur et soit définitivement concluant, il ne faut pas isoler les paroles de Notre-Seigneur, ni les séparer de l'interprétation traditionnelle qui leur fut toujours donnée dans l'Eglise, interprète authentique des Saintes Ecritures. *L'argument de tradition achève et confirme celui que nous a fourni l'Evangile.*

Et voilà précisément le complément nécessaire et indispensable, dont la méthode protestante s'éloigne le plus possible, mais dont le rejet lui cause tant d'hésitations, de divergences, d'erreurs.

Avec Mgr Amann, dans l'article *Pénitence*, nous trouvons, du dogme naissant, une vue plus générale, plus large et plus profonde à la fois :

Autrement explicites, dit-il (après avoir exposé Matth., XVI, 19 et XVIII, 18) sont les paroles du Christ ressuscité. Il y a lieu de faire état, d'une part, de la finale de S. Matthieu, XXVIII, 18-20 et de celle de S. Luc, XXIV, 47-49, et, d'autre part, du texte plus développé de S. Jean, XX, 19-23.

Les deux premiers textes font une claire allusion aux pouvoirs de sanctification donnés aux apôtres. La première tâche de ceux-ci est d'annoncer le message apporté par Jésus : « Il fallait, dit Jésus, que le Christ souffrît et ressuscitât, et *que le repentir et la rémission des péchés* fussent prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Luc., XXIV, 47). A quoi fait écho, d'une manière plus impérative, la parole rapportée par S. Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations » (XXVIII, 19). Cette mission des apôtres, qui doivent avant tout, prêcher *le repentir et la rémission des péchés* serait d'ailleurs insuffisamment remplie, si les continuateurs du Christ ne disposaient pas du moyen de rendre la confiance aux âmes coupables par l'assurance du pardon. Aussi bien le Christ leur remet-il les pouvoirs qu'il avait lui-même : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Quand vous aurez annoncé le message divin, lavez les âmes (purifiez-les, baptisez-les) au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Ces paroles visent directement le baptême. Ce rite, courant dès l'époque et qui jouait, depuis la prédication du Baptiste, un rôle si considérable, devient, de par la parole même du Sauveur, le moyen essentiel de purification pour ceux qui ayant entendu le message de pénitence, voudront s'assurer le pardon de leurs fautes. La question n'est pas posée de ceux qui, ayant reçu le baptême, viendraient à offenser de nouveau la majesté divine. Mais, si la puissance du Christ passe à ses continuateurs, qui oserait dire que les pouvoirs délégués à ceux-ci ne s'étendent pas aux fautes commises après le baptême ? En considérant la pénitence comme un baptême « laborieux » — et cela est acquis dès le IIe siècle — la tradition donnait aux paroles du Christ le sens plein qu'elles avaient.

Cette exégèse ne serait pas complète si l'attention du croyant n'était pas attirée sur le texte de Jean, XX, 21-23. Texte d'un parallélisme frappant avec celui de S. Matthieu. Les intentions du Sauveur y sont précisées : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ».

Le pouvoir donné ici aux apôtres est *très général*, la tradition ancienne y voyait premièrement la rémission des péchés dans et par le baptême. Mais une simple lecture du texte, sans idée préconçue, permet de lui trouver un sens beaucoup plus large. Le jour où la question se poserait : « Que faire de celui qui, ayant fauté après le baptême, vient à résipiscence ? » il y aurait lieu, sans aucun doute, de faire au relaps bien disposé l'application des paroles de Jésus : « Les péchés seront remis à qui vous les remettrez ; à qui vous les retiendrez, ils seront retenus ». Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ces diverses paroles du Christ ressuscité, une chose ressort clairement : en face du pécheur repentant qui vient faire appel à la miséricorde divine, l'Eglise n'est pas plus désarmée que ne l'était le Sauveur ; comme celui-ci, elle pourra dire : « Tes péchés te sont remis », avec la confiance que son jugement est ratifié en haut lieu (*D.T.C.*, XII, 751-752).

Ces exposés, bien plus larges que la petite exégèse à laquelle s'arrêtait notre consultant, font voir clairement que le pouvoir de remettre les péchés, le pouvoir d'absoudre, est bien dans la lettre et dans l'esprit des textes évangéliques ; qu'il n'y a ici aucune conclusion préparée d'avance et déduite par des « *donc* » avec plus ou moins de logique et de bonheur. C'est bien aux Apôtres, à l'Eglise qui continue la mission du Christ, qu'est conféré ce pouvoir : au cours des siècles, elle en précisera les modalités.

A. M.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 decembris 1953

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)